



TITLE:

# 上座仏教圏における「地域」と「民族」の位相 - 雲南省, 徳宏タイ族の事例から -

AUTHOR(S):

長谷川, 清

---

CITATION:

長谷川, 清. 上座仏教圏における「地域」と「民族」の位相 - 雲南省, 徳宏タイ族の事例から -. 重点領域研究総合的地域研究成果報告書シリーズ : 総合的地域研究の手法確立 : 世界と地域の共存のパラダイムを求めて 1996, 26: 79-107

ISSUE DATE:

1996-11-30

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/187637>

RIGHT:

## 上座仏教圏における「地域」と「民族」の位相 ー雲南省、徳宏タイ族の事例からー

長谷川 清

はじめに

- 1 徳宏タイ族チンポー族自治州と民族間関係の動態
  - (1) 地域概念としての「徳宏」
  - (2) 民族区域自治と「タイ」族の形成
  - (3) タイ系諸族の自称と他称
  - (4) タイ・ヌーとタイ・タウの民族的境界
- 2 上座仏教圏のなかの「徳宏」
  - (1) 徳宏タイ族と上座仏教の宗派
  - (2) サンガの地域間交流
- 3 民族区域自治と上座仏教
  - (1) 宗教政策と仏教協会
  - (2) 宗教政策の展開
  - (3) 仏教復興とサンガの現状
- 4 結びとして

はじめに

雲南・東南アジア大陸部の国境地帯のタイ系諸族にかんする調査研究は、中国の場合、抗日戦争期の1930年代後半に始まっている。その後、中華人民共和国が成立すると、中国全土の少数民族を対象として「社会歴史調査」と呼ばれる、大規模な現地調査が実施された。その結果、タイ系諸族には、タイ・ルー Tai Lue、タイ・ヌー Tai Noe、タイ・ヤ Tai Ya、タイ・ポム Tai Paum などの自称をもつ地域的な下位集団があり、この他きわめて少数であるが、タイ・タウ Tai Tawと称するグループが雲南・ビルマ境界地域に居住していることが明らかにな

った。これらのうち、タイ・ルー、タイ・ヌーが主要な集団であり、前者は西双版纳タイ族自治州、後者は徳宏タイ族チンポー族自治州を中心に分布している。

タイ系諸族は雲南から東南アジア大陸部、インドのアッサム地方にまで広範に分布し、多様性と地域的分化が顕著である。したがって、タイ Tai としての同類意識と汎タイ意識を国境を越えて保持しつつも、帰属する国家の政治的・経済的・社会的システムの影響のもとに多様なエスニシティの表出様式が確認できる [Wijeyewardene 1990, 高谷 1993]。その中で、雲南・ビルマ境界地域のタイ系諸族の歴史的動態や政治的組織化の状況は、リーチが『高地ビルマの政治体系』の中でも論じたように、この地域全体の民族間関係の動態に大きく影響を及ぼしてきた。しかしながら、雲南・ビルマ境界地域のシャン族を含めたタイ系諸族の実態については、現地調査を実施するにあたっての困難や限界もありこれまで空白となってきたのである。

従来、上座仏教をめぐる人類学的研究といえば、スリランカ、タイ、ビルマなどの仏教社会が対象となってきた感がある。こうした地域において、上座仏教はしばしばナショナリズムと連動しあい、新たに創出されてくる「国民国家」の中核的イデオロギーとして国家統合における重要な機能をはたした。しかしながら、地図上で上座仏教圏の広がりや今日の「国民国家」の領域や国境線、民族集団のモザイク的分布を重ねあわせてみれば明らかなように、上座仏教を信奉する集団が既存の国家体系においていずれもドミナントな体制となっているわけではない。政治勢力としては周縁的な立場にあり、国家に対して従属的な状況下におかれている場合も多いのである。雲南省のタイ系民族はこの類型に属しているが、このような上座仏教圏において国家統合のドミナントな体制原理や国家イデオロギーに直線的に連携していない上座仏教社会の位相を検討してみる意義がある。

そこで本稿では、最終的な目標としては、中国雲南省から東南アジア大陸部の国境地帯に跨がって居住する、タイ系諸族をめぐる民族間関係とエスニシティの動態論の理解にむけて、その前段階として、徳宏タイ族チンポー族自治州のタイ系民族の上座仏教にかんする民族誌的な基礎資料の整理を試み、さらにこれまでの現地調査により得られた資料を加えて、いくつかの予備的な考察を行ってみたいと思う。

## 1 徳宏タイ族チンポー族自治州と民族間関係の動態

### (1) 地域概念としての「徳宏」

徳宏タイ族チンポー族自治州は、雲南省の西南部に位置する。民族構成は1990年度の人口統計によれば、総人口906426人のうち、少数民族は666251人を占める。人口比率の上では、漢族が半数、その残りをタイ族、チンポー族、ドゥアン族、アチャン族などの少数民族が占める、という民族構成となっている。中華人民共和国の成立により、自治区・自治州・自治県などの行政単位およびその管理システムは「民族区域自治」と呼ばれるが、徳宏タイ族チンポー族自治州は雲南省に設置された8自治州のひとつである。

「徳宏」という地域概念は、タイ語のタウ・ホーン Taw Xong（怒江の下方、南方の意味）に由来する。ビルマのシャン州とは自然地理、生態系、民族分布などにおいて連続性をもち、中国領シャン州 Chinese Shan States と呼ばれた。イラワジ、サルウィン上流水系に20あまりの山間盆地が分布する。そうした盆地空間は、タイ語ではムアン(Moeng)の名称で呼ばれる。ムアン・ホン Moeng Xaun（芒市）、ムアン・マオ Moeng Mao（瑞麗）、ムアン・ワン Moeng Wan（隴川）、ムアン・ラー Moeng La（盈江）、ムアン・ティ Moeng Ti（梁河）などがある。

解放以前、この地域は漢族により「騰龍辺区（十土司区）」と呼ばれ、南甸、干崖、隴川、蓋達、遮放、芒市、猛卯、戸撒、臘撒、猛板の10土司が分布したが、タイ族側には「徳宏」という地域概念はなかった。それぞれのムアンが最大の政治的単位であったのである。

13世紀以降、この雲南・ビルマ境界地域にはムアン・マオ王国の勢力が強大化し、周辺のムアンに対する侵攻と勢力の拡大をはかった。こうした動きに対し、元朝および明朝はタイ系諸族の分断化をねらい、この地域に土司を設置していく。そして、15世紀における「三征麓川」と呼ばれる大規模な軍事制圧をへて、同地区には10の土司が配置されていく〔尤中 1987〕。徳宏地区はビルマ、インド方面にいたる内陸交易ルートの中継地点にあたり、古くから漢族が進出していたが、明代以降、大規模な屯田政策が展開し、漢族の移民も増加する。1885年ビルマの植民地化以降、イギリスと清朝政府とのあいだで国境が画定され、この地域のタイ系諸族は、中国およびイギリス領ビルマという、異なる支配体制のなかにより実質的に編入されていくこととなるのである。

## （2）民族区域自治と「タイ族」の形成

徳宏地区における「民族区域自治」の導入は1953年である。タイ族とチンポー族の連合

自治の形式を採用し、56年自治州の正式名称を「徳宏タイ族チンポー族自治州」とした。この措置により、徳宏地区はあらたな政治的段階をむかえることになった。

徳宏タイ族チンポー族自治州の政治体制は、自治州の成立以前と以後では質的に大きな相違がある。15世紀後半に土司制度が確立して以来、ムアンを単位としたタイ系土司による政治支配は、雲南辺疆地域の直接支配の強化と内地化をめざした民国政府の行政改革によっても解体されず、タイ族を中心に編成された民族間関係のあり方は大きく変化することはなかった。

しかし、民族区域自治の導入は、新しく国家側から認定された各「民族」に等しく政治的発言権と地位を保証することになり、従来の民族間関係に大きな変更を迫るものとなった。

タイ族とチンポー族のあいだは、民族区域自治の実際の運用をめぐり、はげしい対立が生じた。タイ族の民族上層は、徳宏地区のこれまでの歴史的経緯を根拠に、シブソーンパンナーと同様に単独で自治単位を建立することを主張し、チンポー族と連合することに反対した。一方、チンポー族の民族上層は、タイ族とチンポー族はともに怒江下流域の主要な民族集団であるとして、連合体制による自治の実現をめざした。多数派のタイ族の政治的支配には大きな制限が加えられる一方、自治州内の人民政府機関にはチンポー族、アチャン族、リス族、チンポー族なども多数参加することになったのである。

### （3）タイ系諸族の自称と他称

徳宏地区からシャン州にかけての一带は、歴史的には中国王朝とビルマ王朝の政治的なはざまに位置している。中国王朝および漢族が、漢文化の優位性と中華意識を背景に、周辺部の諸民族を名付けて分類するという形で、多くの書かれた記録を残してきた点は注目に値する。

13世紀に入り、雲南を征服した元朝は東南アジア大陸部への政治的関心を強めるが、当時、サルウィン川や瀾滄江流域の山間盆地や河谷平野にムアンを形成し、王国的政体の建設に活発であったタイ系諸族を「金齒」「百夷」などの名称で呼んだ。さらに明代になると、「百夷」はタイ系諸族を表す総称として広く使われるが、しばしば「大百夷」「小百夷」の区別があるとされた。

こうした分類が何によるのかは不明だが、タイ系諸族が多く王国的政体を構成してかなり自立した政治勢力を保持したこと、後述するようにビルマ側のシャン族にはタイ・ロン Tai Long と自称する場合もあったことなどを考慮すると、タイ系諸族の内部に存在した政治的諸

勢力の分立状況をある程度反映した分類概念かとも考えられる。

清代になると、タイ系諸族は「旱擺夷」「水擺夷」「花擺夷」と分類されるようになった。このなかで、徳宏地区のタイ族に関連するのは旱擺夷と水擺夷である。漢籍史料によれば、旱擺夷は河川にそった平地ではなく山地や丘陵部に居住するグループで、その心理的属性は勤勉であるという。これに対し、水擺夷は河川の近くで草ぶきの家屋に居住し、性格は柔弱である。

この対照的な属性をもつ分類カテゴリーは後述するように、今日においても有効性を失っていないが、このような中国王朝および漢族による、いわば「名付け」としてのタイ系諸族の他称は、民国期になり、中国国内のタイ系民族の総称として「擺夷」、「擺彝」が定着した。

こうした中国王朝側ないし漢族からの名付けの状況がある一方で、ビルマ人は、ビルマ国内および中国領に居住するタイ系諸族をシャン Shan と呼んだことはよく知られた事実である。

シャンと呼ばれる集団は、リーチによれば、ビルマ系シャン Shan B' mah、中国系シャン Shan Tayok、カムティ・シャン Khamti Shan、という3つのグループに区分される。ビルマ系シャンが、ビルマ系シャン諸国家のシャン族を指し、サオパ Saopa と呼ばれる「王」は名目的にはビルマ王に従属してきたグループであるのに対し、中国系シャンは雲南側のシャン諸国家で、その主要なものは騰越の南、サルウィン川の西にいる。ビルマのパモーおよびミッチーナー地区に居住するシャンの多くは雲南側から移住し、ビルマ人によって中国系シャンとして分類されている。カムティ・シャンはビルマ系シャンの亜型であり、かつてモウガウン Mogaung (Mong Kawng) に政治的忠誠をたもってきたシャンであるという [リーチ 1987: 35-40]。

中国とビルマの国境画定が進行し、ビルマ領のシャン州 Shan States と中国領のシャン州 Chinese Shan States という、領土的にも区分された19世紀後半の状況にあって、双方のタイ系諸族が互いをどのように認識しあっていたかについて、ビルマから雲南までを詳細に踏査したデービスは、以下のような注目すべき内容を記録している。

「シャン族が自称する名称は、タイ Tai である。シャンという名称は、ビルマ語の名前で多くの少数民族もこの名称の変種を用いている。雲南省のシャン族は中国人からパイイ Pai-yi と呼ばれている。雲南省のシャン族は、その大部分がシャン・ステーツに居住し、タイ・チェ Tai Che、タイ・ケ Tai Hkeあるいは中国系シャン Chinese Shans と呼ばれている。しかしながら、中国系シャンは、一般にこの名称を用いることなく、タイ・ヌー Tai No すなわち北方シャン Northern Shans と名乗っている。これに対して、シャン土侯国の住民は、タイ・ロン

Tai Long すなわち大シャンを自称しているが、中国内のシャン族は、彼らのことをタイ・タウ Tai Tau、すなわち南方シャン族と呼んでいる。わずかのタイ・タウは雲南にも居住し、孟定 Meng-tingにいる。また、孟連 Mong Lem にタイ・レム Tai Lem が住んでいる [Davis 1970: 377-381]。

ここにおいて明確な形で示される、雲南・ビルマ境界地域のタイ系諸族のあいだで用いられた自／他の相互認識の分類概念は、ほぼ中国とビルマの政治的国境に対応している。中国側とビルマ側のタイ系民族のあいだで作動している、タイ系諸族の内部の差異化と境界づけ、相互認知と自己意識化のメカニズムは、徳宏地区のタイ族のエスニシティ論の核心にかかわる重要な問題である。

#### (4) タイ・ヌーとタイ・タウの民族的境界

これまでの調査研究によると、徳宏地区には、人口的には圧倒的多数のタイ・ヌーと少数のタイ・タウの2つのグループがあり、後者はビルマに接した一部の地区にのみ分布すると説かれてきた。タイ・ヌーとは「上方のタイ」、タイ・タウとは「下方のタイ」を意味する。漢族の分類では「旱タイ」、後者は「水タイ」であるというが、こうしたタイ・ヌー／タイ・タウの区分が、どのような根拠と基準にもとづいたものであり、シャン族と総称されるビルマ側のタイ系諸族といかなる関係にあるのかについては、不明な点が多く残されていた。

この問題に対し、筆者はこれまでの現地調査にもとづき、次のように考えている。徳宏地区のタイ族は、ビルマ側のタイ系諸族（シャン族に相当する）をタイ・タウと認知するという、対比的関係性において、自らをタイ・ヌーと名乗っているのではないかということである。さらに、タイ・ヌー／タイ・タウという分類区分は、基本的にタイ・ヌーと自称する側の内部で通用する概念である。目下のところ、ビルマ側のタイ系諸族が自らをタイ・タウと自称する事実を確認しえないからである。

また、こうした自己認識とあわせて、徳宏地区のタイ族のあいだには、タイ・ヌーとは次元の異なる名乗りの様式が存在している。タイ・ワン Tai Wan（隴川 Moeng Wanのタイ）、タイ・ラ Tai La（盈江 Moeng Laのタイ）、タイ・ホン Tai Xaun（芒市 Moeng Xaunのタイ）、タイ・ティ Tai Ti（梁河 Moeng Tiのタイ）、タイ・マオ Tai Mao（瑞麗 Moeng Maoのタイ）というように、自分の出身ムアンを参照枠にして自己をアイデンティファイするというもので

ある。

筆者の現地調査によれば、ヌー（上流、北方の意味）とは、怒江（サルウィン川上流部）の上流地域、タウ（下流、南方の意味）は怒江の下流地域、すなわちサルウィン河流域地方を指しており、タイ・ヌーを自称する人々には、自らの移住経路と移住の歴史に対する漠然とした方向意識が存在している。自らがタイ・ヌーである根拠として、自分たちが怒江の上流地域から移動してきたという、漠然とした移住経路と歴史意識をもち、内地方面から怒江を越えて徳宏地区にいたったと認識する傾向が認められる。

ところで、北タイのシャン族を対象に言語調査を実施したヤングは、シャン族は言語的に北方シャンと南方シャンとでは区別があるとした上で、徳宏地区のムアン・マオからの移住者（タイ・マオ Tai Mao と自称する）のあいだに、サルウィン川を基準にしてシャン州がムアン・ナー・コーン、ムアン・タウ・コーンとに大別され、前者はタイ・ナー（北方タイ）、タイ・タウ（南方シャン、主にビルマ国内で話される）であると認識されているという興味深い事実を紹介し、中国とビルマの政治社会的区分にほぼ対応すると推論している [Young 1985: 3-4]。

タイ・ヌーと自称する徳宏地区のタイ族も同じタイ系諸族の一派として、言語、上座部仏教、水稻耕作など、多くの点でビルマ側のシャン族と共通する文化要素をもつ。タイ・ヌーがタイ・タウとの比較において、自分たちの文化的特徴を語る場合、言語や文字以外に参照するのは、服装、家屋の形式、栽培稲の品種、農耕技術、調理法、歌謡形式、漢字の「姓」および漢族の儀礼的慣行の有無など、衣食住および風俗・慣習の各方面に及ぶ。

こうした両者の微妙な差異や違いのなかで、タイ・ヌーと自称するグループは、タイ・タウに比べ、自分たちが漢族との接触・交流の歴史が長く、したがって中国（漢）文化からの影響を強く受けていると強調する傾向をもつということが重要である。

タイ・ヌーを自称する土司階層のあいだには、自分たちの先祖を中国内地から移住してきた「漢族の子孫」 [松本 1987] とする伝説が流布している。徳宏地区のタイ系土司の場合、自己の支配の正当性が、中国内地から移住してきた漢族との系譜的關係をもち、しかもその先祖が明朝から官位と領土を与え、土官に任命されたと意識される。ここには、漢文化の先進性を認め、自らの文化的優越性、正統性の根拠を漢文化に求める意識が表明されている。自らを漢文化により接近したグループとみなし、ビルマ側のタイ・タウとの境界化をはかる、タイ・



ヌー意識の存在が読み取れるのである。おそらく、この意識は、中国王朝およびそれにつながる漢族のまなざしの下で、中国とビルマの政治的社会的区分、あるいは政治的国境に対応する関係性において生み出され、ビルマ側のタイ系諸族（タイ・タウ）との対比関係のなかで、タイ・ヌーとしての自己意識が形成されたと考えられる。

以上、これらの事実から、タイ・ヌー、タイ・タウという名称は、自己の出身ムアンを参照枠とする、一般的にタイ系諸族に広くみられる自他の相互認識とは別の関係論的基準による分類カテゴリーが雲南・ビルマ境界地域では存在してきたことが推測できよう。それはおそらく、中国とビルマの政治的、文化的境界とその生成の力学に連動しあうものではないかと考えられる。

## 2 上座仏教圏のなかの「徳宏」

### （1）徳宏タイ族と上座仏教の宗派

雲南・ビルマ境界地域のタイ系諸族は歴史的に早くから密接な交流関係をもち、文化的にも多くの共通点が認められる。リーチは、彼らが地域的には散らばっているが、文化的にはかなり均質であるとした上で、シャン族がすべて仏教徒であるということ、その集落ではすべて水稲耕作が行われるということの2点を、彼らの民族的アイデンティティの根拠として重要視している。そして、シャン仏教には明らかに異端な宗派がたくさん含まれているが、仏教徒であることはシャン文化に浴していることの指標として象徴的にきわめて重要だと述べている〔リーチ 1987: 35-36〕。しかし、リーチはそれ以上のことは語っておらず、「異端な宗派」が具体的に何を指すのか明らかでない。

ミルンはこの点にかんして、シャン仏教が次のような宗派に分かれていたとしている。まず、最も戒律が厳しいのは「Menkyao 派」である。この派は厳格な菜食主義者で、魚類も肉類も食べない。シャン州にはどこにもこの派の僧侶がいる。「Menkyao 派」に次いで厳格なのは、「Tawne 派」である。この派の僧院は、密林の中や、あるいは少なくとも集落から離れた所に好んで住む。シャン族のどこの集落にでも見られる宗派は、「Nalong 派」である。この他、「Sawti 派」があるが、その数はあまり多くない。彼らは他の宗派と一緒にならず、自分の宗派以外の寺院を訪れることはほとんどない。また、最も戒律が厳格でない派は、「Poikyaung 派」である。この派の僧侶は、雲南とシャン州の国境地帯にいる。彼らはアヘンを引用するの

で、マンダレーやラングーンにはめったに行かない。それはビルマ人の同胞に蔑視されるからであるという。「Menkyao 派」を除いては、どの宗派も調理された肉類ならば食べてよいとされている〔ミルン 1944: 70-71〕。

こうした記述から、シャン仏教とひと口にいても、戒律の厳格さを追求する宗派からそうでない派までを含み、多様な宗派の寄せ集めにすぎないことが明らかとなる。この点は、自らをビルマ側のタイ系民族と区別してタイ・ヌーと自称する徳宏タイ族においても同様である。これまであまり検討されたことがないが、徳宏タイ族の上座仏教に後述するように、大きく4つの宗派に分かれていたことがいくつかの民族誌において明らかとなっている〔田 1944、江 1950、顔 1986〕。以下、これらの資料によりながら、徳宏タイ族の上座仏教の実態をみていくことにする（表1・2参照）。

表1 「徳宏地区における各宗派の寺院数（1957年）」

	poi tsaung	yon	to le	tso ti	合計
梁河県	1	-	-	-	1
蓮山県	66	6	8	-	80
盈江県	108	-	51	-	159
隴川県	64	20	17	-	101
瑞麗県	38	8	40	3	89
潞西県	46	26	15	18	105
合計	323	60	131	21	535

（出所）「地委統戦部關於辺六県仏教情況的統計資料」〔中共徳宏州委党史征研室編 1991:285〕より作成。

表 2 「徳宏地区における各宗派の分布（1987年）」

	poi tsaung	yon	to le	tso ti	合計
梁河県	17	-	3	-	20
盈江県	100	10	40	-	150
隴川県	34	14	29	-	77
瑞麗県	34	3	52	3	91
畹町市	7	-	-		7
潞西県	47	30	26	18	113
合計	239	57	150	21	458

（出所）「地委統戦部關於辺六県仏教情況的統計資料」〔中共徳宏州委党史征研室編1991：285〕より作成。表中の数字は村落の数を示している。

なお、それに先立って確認しておきたいのは、同地区の上座仏教が主にシャン州方面から伝わったという点であり、ビルマ仏教の周縁部に位置していることである。年代的には15世紀半ば以降とみられ、17、18世紀に普及したと考えられている〔江 1983：345、劉 1993：87-90〕。これに対し、ムアン・マオ王権が勢力拡大した14世紀後半には王権によって上座仏教が受容されており、15世紀に徳宏地区に広まったという意見もあり、17、18世紀に徳宏地区の仏教信仰は最盛期を迎えたという〔張建章 1993：57-63〕。不明な点が多いのだが、同じく雲南のタイ系民族といっても、北部タイあたりから上座仏教が伝わったと目される西双版纳地区とは異なる仏教文化圏に徳宏タイ族が属していたことは重要である。

#### a. ポイツォン poi tsaung 派

中国語の表記では「擺總」、「擺奘」、「擺庄」などと記述される派である。おそらくミルンのいう「Poikyaung 派」と同じ宗派と考えられる。シャン州では少数派に属しているような印象を受けるが、徳宏地区では最も早くに伝えられ、最大の勢力を誇った宗派である。したがって後述するように、もともとこの派に属していた寺院は多く、一般の在家信徒にも大きな影

響力をもったことが考えられる。この派はビルマから伝わったが、もともと戒律がそれほど厳しくなかったという。後にビルマ国王が検査し、不合格の僧侶はすべて強制的に還俗させたことがあり、その一部が中国側に移ってきたと伝えられる〔顔 1986: 458〕。なお、史料的な根拠が明らかにされていないが、この派が徳宏地区に入った時期を1662年と断定する見解もある〔劉揚武 1990: 425〕。

寺院は村落の中心部に建立されている。戒律はあまり厳格でないとされ、僧侶の生活は快適さ、安楽さを求めることができる。例えば、袈裟は毛製でよいし、掛け布団、乗車、肉食、喫煙が許される。僧侶は寺院から自由に外出してかまわず、民家にも自由に出入りできる。出家も還俗も比較的自由であり、終身の僧侶は少ないという〔江 1950: 246-244, 張 1987: 148-150〕。この派の来歴にかんし、以下にあげる起源伝説がある。

【資料1】「昔、2人の僧が布施のために外出し荒野で野宿した。天神が1人の女性に変身して彼らに同宿を求めた。上の僧（二仏爺）はこの女性をいとおしみ、彼女の希望を許した。しかし、下の僧（小仏爺）はさっそく菩薩に上の僧がこの女性と関係を持ったと嘘の報告をした。菩薩は事の真偽を二人に問いただした。上の僧はありのままを述べた。菩薩は下の僧には水を托鉢するように命じ、山上に寺院を建立させた。これがトーリエ派である。上の僧は誠実であったので、菩薩は彼に村の中に寺院を建立させた。ポイツォン派の寺院が村内にあるのはこうした理由による」〔顔 1986: 458〕。

【資料2】「昔、2人の若い僧が布施に外出し、山林のところで日が暮れたので、その晩はそこで野宿をすることにした。突然、林の中で助けを求める1人の若い女性を見つけた。娘は2人の僧にお供してくれるように懇願した。下の僧（小和尚）はこれを拒んだが、上の僧（大和尚）は娘に同情し、これを受け入れた。夜になり、下の僧は木の枝の上に休んだが、木の下で休息する様子をこっそりと観察した。2人の間には何もなかった。翌日、下の僧は寺に戻り、仏主に上の僧が戒律を破り、女性と関係したと報告した。これに対し、仏主は他人に罪があるのではなく、疑い深いあなたの中にそれはあると反論した。また、仏主は上の僧には次のようにいった。女性と同じ所に泊まったのは有罪である。ポイをしてはじめてこの罪を消すことができる。ポイをすることを『擺中』と呼ぶので、後に『擺中』派を形成した。発音の関係で『擺奘』というようになった」〔張建章 1993: 75〕。

b. ヨン jon派

カンヨン koen jon という場合もあり、中国語の表記は「潤」「耿潤」。この宗派は西双版纳、鎮康、耿馬などのタイ系民族が信仰する仏教と同じ宗派であり、北タイのランナー王国に伝わったものが徳宏地区に入ったとされる。芒市地区には15世紀にチェンマイの高僧が伝えたとされている。さらに、ヨンパ（あるいはバイパ）、ヨンスン（あるいはバイスン）の2派に分かれている。両者の相違は、僧侶の得度式のやり方とされ、前者は得度を受ける者が山林にかくれ、それを見つけてきてから儀礼を行うのに対し、後者は田圃にかくれる点にあるという〔張建章 1993: 75〕。以下の起源伝説がある。

【資料3】「仏主がよその土地に布教に行くに際して、すでに身ごもっていた妻は同行を望んだ。仏主が承諾し、2人がビルマのシボーに至った時、妻は子供を産んだ。その土地の人々は寺院の中に煮たきのできる所をつくり、彼女をそこに住まわせて子供を育てさせた。しばらくして彼女は仏主が布教に行くのについていきたいと望んだ。彼は次の2つの条件をつけて承諾した。1つは、白衣を着るだけとし、黄衣は着ないで男女の区別をつける。2つには、女性の仏への善行は、二千年をもって期限とする。後の尼僧の庵は、その時から開始されたものである。これまでにすでに二千年が過ぎている。以前には瑞麗にも尼僧が多かったが、すでに期限が過ぎているのでだんだん少なくなっているのだという」〔張建章 1993: 78〕。

【資料4】「仏主の子供が成長し、子供は毎日父親に会いたいと念じていた。しかし、出家した者が自分の子供を認めるわけにはいかないと考えた。そこで子供に地方官・フンホーハンをさがしに行かせ、彼が父親であると偽った。フンホーハンは子供を養育した。ある時、靴を買って子供に与えた。子供は靴を履いたまま、堂の中に入った。ある者がこれは規則を破っていると仏主に訴えた。しかし、彼は子供だからかまわないと言った。また、フンホーハンは刀剣をおもちやに与えた。子供はそれを持って本堂に入った。仏主はこれも許した。そこで今度は馬を買ってやった。子供は馬に乗って本堂に入った。フンホーハンは黄衣を作らせた。そして、子供を寺院に送り、見習僧とした。これが後にヨン派となった。この派は長刀を持つ、騎馬、殺生してもよい、家畜家禽を飼ってよいなど、比較的自由である。それゆえ、農民はこの派を金持ちの派を呼び、官家になる派と呼ぶ」〔張建章 1993: 78〕。

c. トーリエ to le派

中国語表記は「多列」「擺多」。トーリエ派は18世紀前半にビルマから入ったと考えられているが〔劉 1993: 87-90〕、1739年、遮放地区の僧侶がマンダレーの同派の寺院に留学して戻り、その教えを広めたという史料もある。その後、清朝とビルマ王朝の関係が悪化し、農民や僧侶も流散してしまったので同派の発展が止まってしまったといわれる〔張建章（編）1993: 123〕。また、1817年にビルマから伝えられたとする意見もある〔劉揚武 1990: 425〕。

この派はツォティ派に近く、それからの分かれともいわれる。異なる点は、戒律がツォティ派ほど厳しくないこと、ツォティ派のように大集団ではなく、遍歴して移動生活を送らないこと、各寺院には僧侶がおり、互いに従属関係はないこと、などである。さらにトゥカンフ（徳干當）、ミチュ（密朱）、トンピツ（東比刺）、ウワタ（鄂瓦打）の4派があるという〔江 1950: 246-251〕。また、スタンマー（蘇探瑪）、シュイチン（睡晋）の2派に分かれるともいわれる〔張建章 1993: 147-148〕。

この派の戒律は厳格であり、次のようなものがある。正午を過ぎたら食事はしない。家畜や家禽を飼うことを禁止している。ただし、雄鶏は明け方の時刻を告げるので飼ってもよい。僧侶は高いベットで寝ない。綿入りの布団を使わない。金銭に手を触れない。酒を飲まない。喫煙しない。生臭い物（鶏、魚、肉、卵など）でも食べてよい。信徒が布施してくれた物は何でも食べてよい、などである〔顔 1986: 456〕。

トーリエ派の来歴は次のようにいわれている。僧侶はもともと森の寺院で修行し、毎日山を下りて平地の村に布施にやってきた。その後、その修行生活が質素であり、深遠で気高いので村人が招請し、村落の中に寺院を建立した。また、次のような伝説もある。400年以上も前のこと、インドの高僧数名がビルマに経典を講じるためにやってきた。のちに、そのうちの2人が分かれ、盈江、芒市に布教にやってきた。芒市にきたのはトーリエ派であった。当初、この派の寺院は山上にあり、僧侶は毎日平地に布施に来た。後に人々は平地の村落付近に寺院を建立し、僧侶を招いたのだという〔顔 1986: 456〕。

d. ツォティ tso ti 派

中国語による表記は「左底」「左抵」。この派は、他の宗派にないユニークな性格をもつ。すなわち、サンガは各地を巡歴しており、1人の長老僧に統率された全体一致の集団生活をし

ている。しかも、1カ所の寺院に長く止住することはなく、数年経つとよそに移動してしまう。その理由は、清代の道光年間あたりに戒律上の規則に違反したことがあり、それ以来、止住する寺院がなくなったからだという。そのため、全ての寺務は「教長」が担当する。彼らのための寺院は、寺院はみな村外れの静かな場所に建立される。ビルマから徳宏地区にこの派が入ってきたのは、トーリエ派が伝わってから約百年後とされている〔顔 1986: 457〕。しかし1757年とする資料もある〔劉揚武 1990: 425〕。マンダレーから伝わり、芒市地区にはムンボン（双江と耿馬の中間に位置）を経由して入ってきたという。芒市地では土司にも支持され、かつて相当大きな勢力であったが、他の宗派の住民との争いを起こして以来、しだいに人々の支持を失っていった。民国4年頃にビルマ側のモンミットとに拠点を移したという。以来、そこがツォティ派の拠点となっている。寺院の運営と管理は「教長」が受け持った。彼は信徒から集められた金銭を寄進しに、毎年モンミットに赴いた。戒律は厳格であり、例えば、いつも袈裟を身につけるだけで、その上に衣服を重ねることをしない。冬でも夜就寝する際には、掛け布団をしない。外出する時は歩行だけであり、騎馬や乗車は禁じられている。寺院で一切の家畜は飼わず、その寺院内への進入を許さない。解放以前において、絶対にアヘンを吸うことなどはなかったという〔張元慶 1987: 148-150, 張建章 1993: 79-81〕。

【資料5】「昔、ある寺院に若い見習僧（和尚）がいた。戒律を守らず、每晚、民家の娘を訪ねては女性と戯れていた。ある晩、とある民家に忍び込み、ツォという名の若い婦人を姦淫した。この女性は暗闇の中で、この僧侶の肩の上に指で墨の印をつけておいた。翌朝、彼女は寺院に行つてこの青年のことを訴え、左肩に墨の印がある者がそれであると言った。長老僧は寺院にいる全員を集めて調べた。若者は発見され、寺院を追放された。彼は追放されてから後悔し、奥深い森の中に入り込み、苦行に励んだ。そして、数年が過ぎた。ある日、1人の崩龍族の男が山の中で狩りをしていた。すると一人の僧侶が崖の所で座禅をしていた。この僧侶は野獣がその前を通り過ぎてても襲われることはなかった。崩龍族の男は弓矢を放ったが、3本とも命中しなかった。この男の弓矢は百発百中であり、3回もはずしたことを不思議に思い、村に戻り、このことを村人たちに皆に話した。村人たちはこの僧侶に布教を願い出た。僧侶は村人たちに厳しい戒律を守ることを条件に山をおりた。村人たちは彼の教えを守り、崩龍族のあいだで信徒が増えたが、彼らはこの教えは何かを尋ねた。僧侶は自分が入山した動機はツォという女性が告発してくれたことによるので、ツォティと呼ぶことにしようと応えたという」〔江

1950: 246-244]。

【資料6】「ある見習僧（和尚）が正式の僧侶（仏爺）に昇格することを望まなかった。彼は山中に逃亡した。ある人が狩りをし、彼を鹿と間違えて数本の矢を射た。しかし、命中しなかった。この男が怪しく思って近づいてみると、知り合いの僧だった。彼は下山を説いたが、この僧は拒んだ。そこで彼は草花を摘んできて献じた。この僧は承諾したが、自分を捨てて顧みなければ、死後きっと畜生にかわるだろうと説いた。男はこれを承諾し、誓った。僧は村の寺院に戻った。しかし、僧は精神病にかかっていたので、村人は彼を外出させず、ふだんは彼を見張った。寄進をする際、彼は経典を唱えず、ただ五戒八戒を念じるだけだった。僧は1日1食だった。女性が拝仏する際には彼はそれを見ようとせず、信徒の訪問も受け付けなかったという」〔顔 1986: 457〕。

【資料7】「昔、ワラツォティという名のタイ族の僧侶がいた。彼はサンガの規則が厳しくなく、だんだん悪くなるのを見て、別の派を作って、仏法を高揚しようと考えた。彼は単身でバモー付近に行き、静寂な洞窟をさがし出して、そこに籠もって修行に励んだ。ある日、タイ族の獵師が真っ暗な洞窟の中で、1頭の大きな鹿を見つけた。さっそく矢を射たが、命中しなかった。1本目もはずし、3本目を射ようとしたとき、鹿の声がした。殺生は罪になる、と。実はこれは鹿ではなく、顔つきも変わった僧侶であった。獵師は驚いてひざまづき合掌した。僧侶は獵師を教え導いた。獵師は仏門に帰依し、弓矢を持って線香の代わりとし、野の花を摘んできて仏に供えた。獵師は村に戻ると宣伝した。村人も心を打たれて、ドラと太鼓をたたいて洞窟のところに僧侶を迎えにきた。信徒たちはこの派は何かを尋ねた。僧侶は自分の名前をとって派の名前とした」〔張建章 1993: 79-80〕。

## （2）サンガの地域間交流

徳宏地区の上座仏教がビルマ、特にシャン仏教からの直接的な影響、交流関係があったことは、上にみてきた4宗派の来歴に関する事実からすでに明らかであると思われる。ミルンが記述していたボイキャウン派、サウティ派は、徳宏地区でいうボイツォン派、ツォティ派と同じであることはほぼ間違いないだろう。トーリエ派については、シャン仏教にいうどの宗派に相当するのかは今後の問題である。また、ヨン派は一つの宗派というよりも、北タイを中心にする上座仏教とみたほうがよいのではないかとも考えられる。この宗派は、主として西双版纳地



区をおおっているが、その他、景谷地区、耿馬地区などにも入っている。雲南・ビルマ境界地域においての耿馬地区は、徳宏と西双版纳の中間にあたるタイ系民族の重要な拠点となっている。ここのヨン派は、15世紀後半に北タイからビルマ・シャン州のセントウン方面を経由して伝わったとされている。しかし、もう一方で耿馬地区にはトーリエ派の影響も及んでいる〔顔 1986:437-455, 劉岩 1993: 87-94〕。

こうした事実から想定されるのは、北タイ、ビルマ・シャン州、徳宏地区のタイ系諸族のあいだに広まる上座仏教は、相互の密接な交流関係が歴史的にも重層しあう形で存在してきたのではないかという点である。この上座仏教における地域間交流、あるいは民族間の相互影響という問題は、例えば北タイのシャンの寺院が今日もなおセントウン地区のサンガとの交流を保っていたり、1980年代における西双版纳地区の仏教復興が北タイとの民間レベルの交流を通じて進行していった事実などともかかわりあい、今後詳細に検討していく必要がある。

### 3 民族区域自治と上座仏教

#### (1) 宗教政策と仏教協会

中華人民共和国成立後における「民族区域自治」の実施により、徳宏タイ族チンポー族自治州がおかれていく過程、および同地区の民族間関係の政治的レベルにおける再編化の問題についてはすでに論じたので、ここでは宗教政策の進行により、タイ系民族の上座仏教にいかなる変化が起きるかを考えていきたい〔張建章 1992: 123-132, 中共徳宏州史志編委弁公室（編）1989, 中共徳宏州委史征研究室（編）1991〕。

まず、徳宏地区の自治的な行政単位への移行にともない、州・県レベルで人民政府が発足する。政府内には宗教管理を扱う部局として統一戦線部が置かれ、自治州内の各民族の宗教信仰および関連事項はいずれもその管轄下に入ることになった。また、宗教事務科も発足した。

こうした宗教管理部門の発足に際し、「宗教」と「迷信」を区別した上で、個人の宗教信仰の自由、諸民族の風俗習慣、宗教的慣行の維持などにかんする中国政府の公式見解が発表され、僧侶や司祭など、宗教界の指導層・関係者に対する管理と統制をねらいをした、組織化がはかられた。仏教についていえば、全国的な組織として中国仏教協会が発足し、その支部としての徳宏州仏教協会が発足した。これには徳宏タイ族チンポー族自治州内の、大乘仏教、上座仏教の双方をふくむ各宗派でそれぞれ影響力をもつ僧侶、民族エリート、共産党幹部などが参加し

た。

この時期において、中国仏教協会の活動として特筆に値するのは、中国・ビルマ両国の仏教界における相互交流である。これには徳宏州仏教協会も深くかかわった。当時、両国は未解決の国境画定問題をふくめ、多くの外交問題をかかえていた。そこで、両国の関係改善を円滑にすすめるために、非政治的分野の相互交流を中国政府は積極的に後押しした。そうした項目のなかには、仏教サンガの相互交流も含まれていたのである。

ビルマ側のサンガ代表団は中国・北京を訪問した際、中国仏教協会から仏歯を借り受けて帰国したが、この仏歯はその後ビルマを訪問した中国側のサンガ代表団が持ち帰ってきた。こうした相互交流には徳宏仏教協会のメンバーも参加した。仏歯は成立して間もない徳宏タイ族チンポー族自治州の首府・芒市の菩提寺において一般民衆にも参観が許され、盛大な仏教儀礼が催されたという。

第1回の徳宏州仏教協会の理事会は1957年2月に自治州の首府・芒市で大会が開かれた。この会議に参加したのは、大乘仏教および上座仏教の各宗派の僧侶など、総勢160人ほどである。その際、55名が協会理事として選出された。その後、大躍進政策により、社会主義路線は左傾化し、宗教界は攻撃の標的になった。上座仏教も例外ではなかった。

当時、生産労働に従事しないという理由で攻撃されたり、強制的に還俗させられた僧侶は多かった。また、国外に逃亡する僧侶が続出し、約7割にも上る数の僧侶が国外に避難したという統計もある。盈江県を例にとれば、1957年初めに218人の僧侶がいたが、大躍進政策の時期に還俗した者40人、国外逃亡した者74人、逮捕された者3人という状況であった。徳宏州仏教協会の活動が停止となったことは当然である。

第2回の徳宏州仏教協会の理事会は1960年1月に開かれている。これは大躍進期に上座仏教の破壊状況が甚大であったことに対して、統一戦線部がその修復をねらいに開いたものである。1960年6月の統計によれば、同時期には盈江県全域で209寺院があったが、大躍進期の破壊工作により、僧侶のいなくなった寺院は128を数えたという。この会議への参加者は、協会理事、僧侶、見習僧ら90人が参加した。現行の宗教政策を見直し、僧侶を中心とする仏教関係者の心理・感情面の安定がはかられた。

さらに1962年になると、全面的に調整政策が展開する中で、自治州の方針として宗教政策の緩和の方針が正式に打ち出された。そこでは、宗教信仰の自由を認め、民衆の宗教活動は

正常な状態に回復すること、暴力的な干渉により、民衆の布施、奉仕を制限しないこと、僧侶の還俗を強制しないこと、宗教的エリートに毎月固定した経済的援助をあたえること、破壊された寺院などの宗教施設の修復、再建に努めることなどが確認された。だが、1966年に文化大革命が始まり、上座仏教も「四旧」として激しい攻撃が加えられ、ふたたび徹底的な弾圧を受けていくのである。

## （２）宗教政策の再開

解放初期の宗教政策の基本路線に立ち返り、「宗教信仰の自由」がふたたび民衆の側にもどってきたのは、1978年以降である。統一戦線部による宗教の管理指導体制も旧に復し、人民政府内には宗教科も設置された。1982年には略称「中央19号文件」と呼ばれる、宗教信仰の自由と緩和を全面的に指示する内容の重要文献が中央政府から公布された。これにより、国外に避難していた僧侶の帰国、破壊された寺院やパゴダの修復、仏教儀礼・行事の復活、ビルマ仏教界との交流再開などが活発化し、仏教復興が各地で展開した。

州・県レベルの仏教協会もこの時期に再出発し、寺院の再建、若手僧侶の養成、仏教儀礼の期日の統一化、各宗派間の宥和、村落の宗教活動に対する管理と指導などを担当するようになった。このような上座仏教をめぐる状況のなかにあり、徳宏州仏教協会は1983年1月、「正常な仏事活動の維持に関する決定」という公布を出した。そこで確認された内容は、以下のような8項目に及んでいる〔張建章 1992: 330-331〕。

- ・宗教活動の場所として政府の批准を経た寺院における拝仏、施餓鬼、受戒、功德を積む行為、仏教行事、および各信徒の家庭における供奉、修養などは、いずれも正常な仏教活動であり、国家と法律の保護を受ける。政府が禁止している封建迷信活動に対しては、宗教信仰の範囲にふくまれない。僧籍にある者は封建迷信活動に参加しない。仏教の名義で行われる迷信活動は、政府の処理にゆだねる。

- ・仏教活動は4つの基本原則を遵守しなければならないが、法律になく政策の規定の範囲の外で行われる有神論の宣伝は、国家のおこなう行政、文化教育、婚姻、計画出産に干渉せず、生産と社会秩序を妨害してはならない。また、すでに廃止した因習や古い宗教的慣行、宗教的特権を回復しない。

- ・各地の寺院とパゴダの修復および開放は、地元の仏教組織の討論と政府の批准が必要であ

る。その際、必要な経費を民衆側に強制的に割り当てたり、共同体の財産を充ててはならず、あくまでも自発的に徴集されたものでなければならない。

・各地の寺院・パゴダは、各級人民政府の宗教事務部門の指導下で、地元側の住職、僧侶、ホールー（世俗信徒を代表する役）、一般の民衆からなる管理組織が責任を持って管理する。その運営は民主的で、経済的には公開性を保たねばならない。

・僧職の昇格に関しては、見習僧になる場合、あるいは正式僧になる場合には、県の仏教協会の同意が必要である。

・寺院が見習僧を受け入れるには、県の仏教協会からの同意が必要であり、さらに州の仏教協会に報告する。僧職にかかわる人員は一般に、寺院ごとに2、3人程度が適当である。僧侶がいない寺院は、見習僧を受け入れることができない。文化大革命中に還俗し再出家を希望する者は、仏教協会の同意が必要である。

・外国籍の僧侶が中国の領内に巡礼や参拝に訪れる場合、我々の仏教行事や儀礼活動を干渉することはできない。また、住職を担当することもできない。国外にいる中国側の僧侶が帰国定住を望む場合、政府の関係部門の同意が必要である。すでに帰国定住している者は、ふたたび国外で仏教行事や儀礼活動に従事することはできない。外国で出家した徳宏籍の信徒が帰国定住する場合は、地元の仏教組織の審査を経なければならない。

・全州の各族の仏教徒は、中国共産党と人民政府の指導の下で、一致団結して祖国の建設、社会主義精神文明と物質文明のために尽力しなければならない。

### （3）仏教復興とサンガの現状

解放以後における宗教政策と国家による宗教管理の下で、徳宏地区のサンガはどのように再編されていくのであろうか。また、大躍進期および文化大革命における宗教弾圧の時期をはさんで4つの宗派内部、あるいは相互の関係にはいかなる変質が起きたのであろうか。以下、この問題を中心にみていくことにする。

1956年以前、徳宏地区の上座仏教の各宗派のサンガは、「総仏寺」「中心仏寺」「村寺」の3つのランクがあり、封建的な政治的・行政的体系と対応していた。「総仏寺」はムアンと対応する寺院であり、いくつかの「中心仏寺」を管轄していた。「中心仏寺」はカン kang と対応し、複数の「村寺」を管轄している。毎月15、30日あるいは毎週日曜日に「村寺」の

住職は「中心仏寺」に集まり、布薩堂で読経する〔張建章 1993: 134-135 〕。

ムアンの最高支配者は、ツァオ・ファー tsau fa (土司) と呼ばれる。土司の一族 (族官) はムアン全域の統治支配にかかわる各種の職務を分担する。また、農村を管轄する役人には、プ・スン pu sueng、プ・カン pu kang、プ・ヘン pu heng、プ・ケ pu kae という役職があった。芒市の場合、タイ族の農業生産の基盤である盆地内部は、大きく4つの行政区 ho kang long に分かれているが、これはほぼ寺院・サンガの管区となっている。芒市地区の事例でいえば、ツァオ・ファーの権力拠点のある芒市鎮には、4つの寺院が存在した。ツォン・セーン tsaung saeng (菩提寺)、ツォン・ハン tsaung xam (五雲寺)、ツォン・マウ tsaung maw (中華寺)、ツォン・ホーシン tsaung ho sin (仏光寺) がそれである。

興味深いのは、これらの寺院が各宗派の拠点となる寺院であった点で、上から順にポイツォン派、ヨン派 (後にポイツォン派となる)、トーリエ派、ツォティ派の「総仏寺」にあたり、芒市全域の各宗派の寺院の頂点に位置したことである。その建立にはいずれも王権が関係している。例えば、ツォン・ハン (五雲寺) は、土司・放廷定の時代に建立されたといわれる。初代の住職僧のチェンマイから招請したものだといわれている。

ここで考えておかなければならないのは、各宗派のサンガは王権と関係し、どれか一つの宗派だけが保護されて他派を排除するというのではなく、各宗派は並立的に王権の権威を正当化する構造になっているという点である。こうした王権とサンガの関係は、瑞麗地区でもポイツォン派、ヨン派、トーリエ派の寺院が王権所在地に併存していたことからみて、他のムアンにおいても同様であったのではないかと考えられる。これとあわせてムアンにはファ・ジ fa ji (御封仏爺) と呼ばれる最高位の僧職が存在し、その称号は土司により与えられたという。

各派のサンガの等級はそれぞれ少しずつ違いがあるが、基本は次の等級である。1982年以後、各宗派はこの等級に統一されている。すなわち、見習僧にあたるのがツァオ・サン tsao sang、正式僧にあたるのがツァオ・ツァン tsao zhang あるいはツァオ・モン tsao mon である。さらに、これよりの僧歴が長く、学識も豊富なのがツァオ・ジ tsao ji である。寺院の住職になれるのはツォオ・ツァン以上である。

かつて各宗派は教義内容を批判しあい、相互の交流はほとんどなかったといわれ、特にツォティ派は他宗派に対して非寛容で、閉鎖的であった。しかし、中国政府にとってみれば、こうしたサンガ内部の戒律上の差異にもとづく対立的な関係性は、団結と平等をスローガンとする

民族政策の基本姿勢に馴染まないばかりか、民族区域自治の円滑な運営を阻害する要因ですらあった。

こうした問題に対し、復活後の上座仏教ではサンガの側も在家者の側も各宗派相互の関係は改善され、戒律に対する厳格さも以前に比べ緩んできている。そればかりか、ある意味で戒律主義を根幹とする上座仏教の存立基盤そのものにかかわる重大な変化が起きている。それは、世俗的行為を禁止されているはずのサンガ側が、修行生活の自給自足という国家側の指導方針を受けて、自分たちで野菜を栽培したり、魚を養殖したり、食事の賄いをしたりするようになっているのである。

1982年以降の宗教政策の基本原則に従う形で進行する、「サンガの部分的世俗化」とでもよぶ方向の変質がサンガ側に起きている一方で、ビルマ政府の仏教サンガに対する制度改革が一定の影響を持ちはじめている。すなわち、ビルマではサンガの浄化をねらいとし、全宗派合同会議が1980年に開催され、全国的レベルの統一僧侶組織と宗教裁判所の設置、僧侶登録制の実施が決議された。

こうした動きは中国・ビルマ国境地帯にまで伝わり、中国領の瑞麗県に向かい合うビルマ側の姐蘭地区の弄相、芒秀村の2名の僧侶が木姐、ナンカム地区の僧侶を審査する権限を与えられ、トーリエ派の戒律を基準とし、これに違反する僧侶、見習僧を破門し、寺院から追放したという。また、ビルマ側で実施される教理試験は、復興段階にあった徳宏地区のサンガにも大きな影響をもたらし、その結果、仏教復興に取り組みはじめた徳宏地区のサンガの再組織化に大きな影響をもたらす結果になった。サンガの再組織化は、トーリエ派が主流となって展開されることになったのである〔侯・楊1991: 18〕。

表3は、中華人民共和国成立以降の徳宏地区における上座仏教の寺院数の変動を示したものである。また、表4は各県における宗派別の寺院の分布状況を示したものである。中華人民共和国の成立以降の宗教政策により、4つの宗派間の戒律上の区別や差異を解消する方向で「サンガの一元化」を進め、いわば上からの「宗教改革」により、サンガを国家権力の管理と統制の範囲内におくというものである。

表3 「徳宏地区における寺院数の変遷」

	梁河県	盈江県	隴川県	瑞麗県	畹町市	潞西県	合計
1956	25	216	177	67	7	140	632
1966	24	209	181	89	6	135	644
1985	19	150	77	85	4	110	445
1989	20	244	77	90	7	113	551

(出所) 「徳宏上座仏教仏寺僧侶統計表」 [張建章 1992: 125-130] より作成。

1956年度では徳宏地区において632の寺院が存在した。県別の分布状況の詳細は、表3にある通りだが、民族別にみると、タイ族の寺院が575、アチャン族44寺院、ドゥアン族13寺院という状況であった[張建章1992: 125]。1966年の数字は、文化大革命の開始される直前の状況を表すものであるが、これをみるかぎり、寺院数は宗教に対する弾圧が厳しくなった大躍進期においても破壊されることはなく、解放初期の数字が保持されていたことが示されている。調整期における宗教政策がそれなりに一定の成果をあげた結果とも考えられる。1985年の数字をみると、どの地区でも減少しているが、盈江県、隴川県において顕著な減少傾向が認められる。この数字は、文化大革命終了直後のものではなく、すでに再建段階の過程に入った状況が表されているものと考えられる。

こうした寺院の再建にかんし、瑞麗県人民政府の宗教管理部局での筆者の聞き取り調査によると(1991年8月実施)、1982年段階では瑞麗県で93寺院が再建され、その費用総額は2636750元に達した。そのうちの9割以上の額は農民の寄進によるものであるという。一般に寺院の再建には4、5万元の費用がかかるが、瑞麗県全域のタイ族村落約120村のうち、8割近い村落が寺院を再建している。

寺院が再建できるか否かは各村落の経済的状況に大きく依存するが、例えば、芒市地区・戸育村は1991年3月段階で、戸数188、人口1125ほどの農村であったが、寺院は1988年に再建工事が終了した。総費用は22000元ほどで、各戸は寺院建築のために材木2本ずつを寄進し、さらに各戸あたり19元、10斤の米を出したという。また、ムンマオ鎮の東門

村の場合、1991年3月の時点で寺院の再建が進行中であった。総トタン板張りで、総工費は約9万元である。この寺院にかんし、以下のような経過をたどった。まず、1981年頃、共同で草ぶきの寺院を建て、この段階では各戸20元ずつ費用を分担した。その後、1987年には瓦ぶきの寺院が建立され、90年に現在のものへと建て替えていったのである。

次に、サンガの状況についてみていきたい。表4は、徳宏地区における僧侶の数を示している。ここで僧侶の数は、長老僧 tsao ji および比丘 tsao mon を含むものとする。また表5は、沙弥 tsao sang すなわち見習僧の数を示している。

表4 「徳宏地区における僧侶数の変遷」

	梁河県	盈江県	隴川県	瑞麗県	畹町市	潞西県	合計
1956	-	63	41	44	1	83	232
1966	3	58	24	62	1	25	173
1985	1	14	7	3	-	17	42
1989	-	24	4	13	-	16	57

(出所) 「徳宏上座仏教仏寺僧侶統計表」 [張建章 1992: 125-130] より作成。

表5 「徳宏地区における見習僧数の変遷」

	梁河県	盈江県	隴川県	瑞麗県	畹町市	潞西県	合計
1956	11	12	6	82	2	26	139
1966	2	17	1	88	2	10	120
1985	-	11	14	9	-	3	37
1989	-	19	14	86	-	24	143

(出所) 「徳宏上座仏教仏寺僧侶統計表」 [張建章 1992: 125-130] より作成。



1956年の時点では、徳宏地区全体で僧侶232人、見習僧139人であった。この数字の意味することは、徳宏地区では、寺院数よりも僧侶が圧倒的に少なかったことを表している。つまり、僧侶と見習僧を欠いた村落の寺院が存在していたのである。こうした事態が比較的穏健な路線をとっていた1950年代前半に進行したとは考えにくく、それ民国期あるいはそれ以前から徳宏地区ではこうした現象が一般的であったのではないかと考えられる。1985、89年の統計では、その傾向はより顕著なものとなっている。統計から明らかなように、寺院の再建が順調に進んだことに比べ、サンガの再生状況はきわめて低調なように見受けられる。寺院の総数に比べると、僧侶の不足現象は歴然としている。

筆者自身の調査によれば、1991年8月の時点で芒市地区には、住職のいる寺院はわずかに9カ所という状況であった。また、瑞麗地区では8寺院という状況であった。いずれにしても、徳宏地区のほとんどの村落では出家を志向する者がなく、僧侶や見習僧はきわめて少なく、しかもサンガはいくつかの拠点となる寺院にのみ存在する、きわめて特殊化された組織なのである。この状況は1990年代に入ってから基本的には変わらないように思われる。

こうした不均衡な関係性が過渡的な現象なのか否かは判断に迷うところであるが、この点にかんして筆者は、芒市地区の村落調査の際に、以下のような説明を村人の1人から受けたことがある。すなわち、僧侶を常時寺院に招請しておくには、村落の負担がそれだけ大きくなってしまい、それよりは仏教儀礼などで必要とされる時期だけ招いた方がずっと経済的なのだ、云々。

この説明が全般的な外れではないことは、1950年代以降、社会主体制下で、時には暴力的なまでの国家による宗教領域への干渉や関与、あるいは宗教信仰の自由という名の緩やかな宗教管理などによるさまざまな影響、80年代以降の市場経済と消費生活の普及により、農民内部の上座仏教に対する意識が多様化し、大きく変化してきていることも事実である。しかし、この説明だけでは、すでに1950年代においてかなりの寺院に僧侶も見習僧もいなかったという事実をうまく解釈できないし、後述するように、サンガ成員の不足現象とは対照的に、民衆レベルにおける儀礼的実践の活性化現象の意味を理解できない。農民側の上座仏教に対する信仰心は、出家行為に向かうのではなく、ポイ pauい と呼ばれる儀礼的実践に向かう傾向を強くもっているからである。

#### (4) ポイ儀礼の活性化

ポイとは、功德の蓄積を目的として世俗信徒側が行う仏教儀礼の性格を強くおびた儀礼的实践で、年中行事的になされる形態とそうでないものがあり、前者は村落共同体やムアンなどを単位とし、後者は世帯・家族を単位とする傾向がある。後者は、一定の経費を蓄えた後にはじめてできる。この目的はこの世で徳を積むことにより、社会的な威信と地位を獲得することである。仏教復興の過程で在家側にあるタイ族民衆は、文化大革命で破壊された寺院の再建とあわせて、ポイ・パラ *pau i phala* と呼ばれる、仏像をビルマ側で購入してきて寺院に寄進する儀礼的实践を活性化させていった。

例えば、芒市地区・ナム村の事例についてみると、次のような状況である。この村落は1991年3月の調査の時点で、戸数約580、人口約3000、寺院が再建されたのは1988年である。費用は約3万元かかった。寺院の再建を祝う儀礼のポイ・ツォン *poi tsaung* では、芒市地区の全村落を招待し、8000元が集まった。宗教政策の回復以後、30～40戸の世帯でポイ・パラ儀礼が行われた。この儀礼を1回行うのに6000～7000元の経費が必要である。現在の方が以前より供え物は見栄えがよくなっているという。仏像、仏具はビルマ側のナムカンから購入してくる。かつては経典を寺院に寄進するポイ・タム *pau i tham* を行っからはじめてポイ・パラができたが、現在ではそれを省略していきなりポイ・パラを行う世帯が増加した。この点は宗教政策の復活以降の大きな変化である。また、農民側の意識変化として、まず家を新築して後代の備えをし、さらにトラクターを購入し、その上で余裕があればポイをするようになってきているという。現在は生活水準も向上したので、ポイの形式と規模が拡大したのである。

#### 4 結びとして

スリランカから東南アジアにかけてのいわゆる「上座仏教圏」では、上座仏教は民族・地域の違いを越えて受容され、「仏法－サンガー王権」という三位一体的な相互補完関係をなし、王権に対する支配の正当性と権威を補強するイデオロギーとしての役目を果たしてきた。上座仏教を受容した王権は、東南アジア大陸部を中心に多くの「仏教国家」を形成するところとなった。だが、その後の歴史的展開のなかで、スコタイ王朝以降のタイに典型的に認められるように、「国教」的な地位を獲得した後、近代的な「国民国家」に移行してからも、国家統合

とナショナリズムの中核となるイデオロギー的機能を現在にいたるまで発揮している状況もあれば、ビルマのように、歴史的王権にあっては「仏教国家」を達成したが、それが植民地化されていく過程で王権が解体したことにより、「仏法ーサンガー王権」と相互補完的な関係構造に亀裂が生じていく状況もある。

前者では、仏教的王権から「国民国家」への移行に際して、王権とサンガの双方に中央集権化と近代化が展開し、「サンガの一元化」が進行する。後者では、仏教的王権に代わって脱植民地化に成功した世俗的な政治権力が、上座仏教という伝統的要素を新しい国家権力機構にうまく再配置できず、国内における民族間関係に緊張した局面を招き、世俗権力の政治的支配とのあいだに齟齬が生じる事態が引き起こされたのである。このほかに、冷戦状況下における急進的な社会主義政権下にあったラオス、カンボジアの上座仏教の事例を加えていけば、上座仏教圏における国民国家的文脈は同質的に編制されてきたわけではなく、さまざまなヴァージョンがある。

本稿で取り上げた徳宏タイ族チンポー族自治州における上座仏教は、東南アジア大陸部とは異なり、上座仏教が「国教」的役割をはたしえない地域のひとつの事例である。ここでは、上座仏教があくまでも民族的アイデンティティやエスニシティの編成にかかわる、「民族宗教」としての性格をもっている。

こうした事例も視野において、東南アジア大陸部および雲南に跨がる上座仏教圏における1980年代以降の仏教再生はいかなる意義を担うものであろうか。少なくとも「国民国家」を相対化する視点からも再検討されていかねばならないだろう。つまり、こういうことである。

従来論じられてきたような上座仏教と国家統合の相互関係を縦軸にすえながらも、もう一つの軸、いいかえれば横軸として、民族間関係、地方サンガの歴史動態あるいは交流状況を明らかにしていく方向である。上座仏教という要素は、国家統合をうながす接着剤として作用すると同時に、地域間の交流をはかる機能—これは「地域」を生成する力学でもある—も同時にあわせもつという点を見落とすことはできないように思われる。こうすることで、ビルマ国内における少数民族の動態、例えばシャン族がビルマ仏教に影響を強く受けながらも、近代以降の歴史のなかでは対立的局面が顕著になってあらわれるというような問題をより立体的かつ内在的に理解できるのではなかろうか。

徳宏地区の事例も彼らの仏教文化の系統、起源がビルマのシャン州にあることを雄弁に物語

る。大躍進や文化大革命のような政治・社会的な混乱期においてもその交流が保持されたが、国民内部で進行する「サンガの一元化」という過程の背後では、あいかわらず国家や民族、地域間を越えたサンガの交流関係が維持されている。上座仏教圏の周縁部において雲南省のタイ系諸族は、ビルマ・シャン州、タイ北部などのサンガと一定の交流関係を保持しながら、地方サンガとしてローカルな政治権力と深くかかわっているのである。

1985年2月、徳宏州人民政府は、徳宏タイ族チンポー族自治州を「辺境貿易区」として対外開放した。その結果、内陸交易ルートが活性化し、国境貿易は急速な拡大と発展をとげた〔張継濤 1987〕。

こうした中国・ビルマの国家領域にまたがる、国境を越えた「地域」の自律的な生成現象ともいえる新しい動きに対し、中国政府は中国西南諸省から東南アジアを射程に入れた広域経済圏を生み出そうとしている。徳宏タイ族チンポー族自治州には「辺境自由貿易試験区」が設定され、国境貿易を全面的に推進していく構想である〔郭来喜・刀安鉅（編）1993〕。1992年になり、端麗辺境経済合作区、弄島経済開発区、姐告辺境貿易経済区などが建設されている。

東南アジア大陸部の多くの国家において上座仏教は、「国教」もしくはそれに準じる地位にあり、国家体制を支える中核的イデオロギーである。対外開放政策を推進する中国は、徳宏、西双版纳などの雲南南部のいくつかの民族自治州を東南アジア世界に対する「窓口」としてうまく機能させ、政治・経済・文化などの各方面で積極的に交流を進めていく計画である。その際、東南アジア大陸部が上座仏教圏の核心域である理由から、上座仏教を円滑な地域間交流の手段として重視せざるを得なくなっている。特に、市場経済化の進行と経済発展により、パース経済圏の盟主として東南アジア大陸部に大きな影響力を発揮しつつあるタイ国をはじめ、各種の資源が豊富で市場と経済開発の両面が期待されているビルマ、ラオスなどは、目下、西南各省を横につないで「大西南区域経済圏」の創出をめざす中国にとって、最も魅力あふれる重要な連携対象でもある。上座仏教は、こうして生成しつつある、国境に跨った新たな「地域」における、文化的な共通言語としての意味合いを強くもってきているように思われる。

## 文献

族簡史編写組

1986 『傣族簡史』雲南人民出版社

Davis, H. R.

1909(1970) Yunnan: The Link between India and the Yangtze, Cambridge: Cambridge University Press (reprint), Taipei: Ch'eng Wen.

德宏傣族景頗族自治州概況編写組

1986 『德宏傣族景頗族自治州概況』德宏民族出版社

郭来喜・刀安鉅(編)

1993 『德宏州对外開放及口岸体系研究』中国科学技術出版社

江応梁

1950 『擺彝的生活文化』中華書局

1983 『傣族史』四川民族出版社

1992 『江応梁民族研究文集』民族出版社

リーチ、E. R. (著)・関本照夫(訳)

1987 『高地ビルマの政治体系』弘文堂

高谷紀夫

1993 「民族の『仲間意識』と『よそ者』意識—ビルマ世界におけるシャン族の視角」  
飯島茂編『せめぎあう「民族」と国家』アカデミア出版会、pp. 59-82。

Wijeyewardene, G.

1990 "Thailand and the Tai: Versions of Ethnic Identity," in Wijeyewardene, G. (ed), Ethnic Groups across National Boundaries Mainland Southeast Asia, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, pp. 48-73.

Young, Linda Wai Ling

1985 Shan chrestomathy, Monograph Series, No.28.

尤中

1984 「元、明、清時期的傣族」『思想戦線』第2期、pp. 36-43, 62。

1987 「明朝“三征麓川”叙論」『思想戦線』第4期、pp. 57-64。

張元慶

1987 「德宏傣族社会風俗調査」『德宏傣族社会歴史調査(三)』雲南人民出版社、pp. 123-151。

侯冲・楊光遠

1991 「德宏州小乘仏教考察総合報告」『雲南宗教研究』第1期、pp. 12-19。

劉岩

1993 『南伝仏教与入傣族文化』雲南民族出版社

劉揚武

1990 「德宏 族小乘仏教の教派和宗教節日」王懿之・楊世光(編)『貝葉文化論』雲南人民出版社、pp. 425-431。

ミルン(著)、牧野巽・佐藤利子(訳)

1944 『シャン民俗誌』生活社

尚劉鋒（編）

1993 『改革与探索－德宏边境口岸社区管理研究』雲南人民出版社

宋恩常

1985 「德宏州部分傣族地仏教教派調査」『雲南民族民俗和宗教調査』雲南民族出版社、  
pp. 112-118。

田汝康

1941 『芒市邊民的擺』商務印書館

顔思久（編）

1986 「雲南小乘仏教考察報告」『宗教調査与研究』第1期、pp. 394-469。

張建章

1992 『德宏宗教』德宏民族出版社

1993 『雲南边疆宗教文化論』德宏民族出版社

張繼濤

1987 「改革德宏傣族景頗族自治州边境貿易、实行对内对外开放」『民族經濟学研究』  
第3、4集、寧夏人民出版社、pp. 320-330。

中共德宏州史志編委弁公室（編）

1989 『中共德宏州委党史資料選編（一）』德宏民族出版社

中共德宏州委党史征研室（編）

1991 『中共德宏州委党史資料選編（二）』德宏民族出版社

[付記]筆者の現地調査は、平成3・4年度（1991年3月7日～3月31日、同年8月5日～8月29日、文部省科学研究費海外学術調査助成金〔研究代表者／田辺繁治〕による）、平成6年度（1994年8月2日～8月9日、旭硝子財団研究助成金による）、平成8年度（1996年8月23日～9月3日、文部省科学研究費海外学術調査助成金〔研究代表者／塚田誠之〕による）に、德宏タイ族チンポー族自治州の芒市および瑞麗地区で実施したものである。これまでさまざまな形で指導・協力してくださった関係各位、諸先生に対し、心より感謝申し上げます。